

論 説

川島法社会学と「武士」の道德

西 村 稔

目 次

はじめに

1 「内面性」と「情緒」

2 武士の道德規範と価値合理性

3 武士の規範性と民衆の情緒

4 ベネディクトとの対質

5 名誉と礼儀作法

6 意地と廉恥心

むすびにかえて——『坊っちゃん』の解釈

は じ め に

最近、法社会学者川島武宜の『日本社会の家族的構成』が岩波現代文庫で復刻された。「岩波現代文庫の発足に際して」によれば、第二次大戦後、「物質的豊かさ」が必ずしも真の幸福に繋がらなかったことに鑑み、先人たちが大戦後

の諸問題と「いかに取り組み、思考し、解決策を模索したかの軌跡を読みとく」ことが現代および未来に必須であるという認識の下で「戦後日本人の知的自叙伝」として発刊された一冊ということである。また、本書のカバー裏には「戦後日本の民主化のためには、家族制度の徹底的解明と批判が不可欠であるという鮮烈な問題意識のもとに、広汎な農民実態調査から日本の家族を武士的家族と農村的家族に類型化し、家父長制国家の虚偽性を衝く家族制度の研究の古典的論稿」とある。いかにもその通りであるが、ここでは、本書を含めて川島の家族制度および道徳に関する研究を、「古典」としてそこから新たな道を模索するよりも、むしろ、代表的な戦後知識人の一人がどのようにして「日本的」道徳という「物語」を作っていったのか、逆にその「物語」から洩れ、捨て去られたものは何であったのかということを明らかにし、それを通じて「物質的豊かさ」に埋もれてしまった過去の精神的地平を再発掘するための一助としたい。

1 「内面性」と「情緒」

文庫所載の論文「日本社会の家族的構成」において川島は、明治以降の封建武士的『儒教的家族制度（貴族、大地主、大町人、封建的士族層）の基本原理を「権威 *Autorität*」と「恭順 *Pietät*」と規定している。すなわち、家長、父、夫の権力は、その「精神に対する絶対的な高い威力」として現れ、服従者は、面従腹背ではなく、「心のなかで自らを低きもの・無力なものとして意識しつつ甘んじて」服従する。しかし、この権威的秩序に対する制裁は、「外的な制裁（打擲、叱責、勘当）であり、またこの秩序が要求する服従は、「外面的行為における服従、一定の形式『儀礼的行動』である。行為の価値は「外形」によって判断され、「内心」は二の次になる。これに対して、民主的『近代的社会関係では、人の行動は「自主的」判断と決定に基づき、服従は、「自らの内面的な命令に媒介」され、制裁は「人間精神の

内面的な悔い改め」の要求として現れる。つまり、家族関係は「自発的内面的な人間精神の問題」なのである。⁽¹⁾

まずここで、日本の社会関係の「外面性」と西欧近代社会の「内面性」が鮮やかに対置される。しかも、「悔い改め」という表現は、宗教的色彩すら帯びており、ここから我々はいやおうなく、ルース・ベネディクトの「恥の文化」と「罪の文化」を想起する。事実、あとも触れるが、川島は、戦後いち早くベネディクトの『菊と刀』（原著一九四六年、邦訳一九四八年）を積極的に評価した一人である。⁽²⁾ベネディクトの主張の核心部はこうである。

「真の罪の文化が内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行なうのに対して、真の恥の文化は外面的強制力にもとづいて善行を行う。恥は他人の批評に対する反応である。人は人前で嘲笑され、拒否されるか、あるいは嘲笑されたと思ひこむことによって恥を感じる。いずれの場合においても、恥は強力な強制力となる。ただし、恥を感じるためには、実際にその場に他人がいあわせるか、あるいは少なくとも、いあわせると思ひこむことが必要である。ところが、名誉ということが、自ら心中に描いた理想的な自我にふさわしいように行動することを意味する国においては、人は自分の非行を誰一人知る者がいなくても罪の意識に悩む。そして彼の罪悪感に罪を告白することによって軽減される。」⁽³⁾

ここでベネディクトが「罪の文化」を「名誉」という言葉で特徴づけているのは、実に示唆的なのであるが、それは後述することにして、川島も、日本人の道德觀念にいつさい「内面的」な要素がないといっているわけではない。「恭順」には「心の中の意識」があるからだ。川島は、「アジア的」社会では権力が暴力として現れないで、「權威に対する心からの・情緒的な・親和的な精神的雰囲気——Pietät——によって媒介され」ると述べている。⁽⁴⁾つまり、「恭順」=Pietätは、「心からの」ものであり、加えて「情緒的」、「親和的」なものなのである。あるいはまた、一般に日本における家族の「特殊な親和的な精神的雰囲気」を、川島は「家族的恭順 Familienpietät」と呼んでいる。⁽⁵⁾

だが、川島にとって、典型的に「情緒的」な心性をもつのは民衆である。川島によれば、民衆の家族制度では、儒教的な「縦」の關係に代って「『たがいにもつみあう』横の協同關係」があるからだ。もちろん、ここでも家族秩序はやはり制度化された「權威」であり、拘束は、自主的精神に媒介されない、制度や規範による「外から」のものである。權威は家長・長老・父・主婦等に分属しており、専制がないということが儒教的支配との違いである。ただ、民衆的家族關係の場合、權威は「人情的情緒的性質」を帯びているから、この「雰囲気」の中で「協同体的意識」が育まれ、人間の權威が後景に退いて「家族の全体的『秩序』が權威となる。だからここでは儒教的家族のような「形式的な恭しい畏敬」はなく、「くつろいだ・なれなれしい・遠慮のない雰囲気」が支配している。いいかえれば、民衆的家族秩序では、一方では「法律や政治權力」といった「外的力」そのものによって強制される儒教的家族秩序と違って、情緒・人情が決定的な意味をもつが、しかし他方では、この情緒・人情は、「法律や政治權力によって強制されない」「近代家族」の原理と違って、人間の「合理的自主的反省」を許さない「盲目的な慣習や秩序」により決定される。したがって、ここでもまた、「外から」規定されずに「自らの『内から』の自律によって媒介される」近代家族道徳との決定的な落差が認められる。⁽⁶⁾

無論、民衆の「盲目的な慣習の秩序」も、「外的」な拘束である。川島は、戸籍簿＝形式と実質的な家族關係＝実体とを明確に分離し得ない民衆の意識に触れた際、このような「形式主義的意識」、つまり「外部的な形式に外から規定される精神」は、人間の価値に関する判断においても、ウェーバーのいう「外面的尊嚴 *äusserliche Würde*」（位階、勲章、金筋、風采、その他の肩書き）によって規定される、としている。ここには「人間の内面的価値、人間の人間としての価値」、すなわち「内面的な尊嚴 *innerliche Würde*」が欠如しているが、それに対して近代法意識においては、外面的事実は独立に価値をもち得ず、つねに觀念的な「内面的」な根拠（權利）等により規定される、というの

である。⁽⁷⁾

要するに、川島において、儒教的家族制度における恭順としての「情緒的」なものと、民衆の家族制度における庶民的な「人情的情緒的性質」とは、「縦」と「横」という差異と、外部的強制の性質の違い（専制的權威と盲目的慣習）を含んでいるが、どちらも「外的」なものに拘束されていることになる。もともと、川島は、「恭順」についても、民衆の場合と同じ「親和的」な要素を認めているから、両者は画然と区別されているわけではない。他方で、これらの「情緒」は近代の家族秩序の「内面性」と明確に区別されなければならない。この点について、川島はこう述べている。近代国家による法の強制がはじめて独立の倫理の領域を自覚せしめ、かかる倫理が「主体的存在としての自主的な人格の内面的独自性」として存在することを可能にする。市民社会において人は、国家に属するが、その全存在を国家に吸収されるのではなく、「みずからの内面的な精神の世界を固有する」が、「原始社会」では、社会の秩序はもっぱら「情緒的乃至本能的な性質を有するところの集団表象によって維持される……」と。⁽⁸⁾もちろん、近代の家族秩序においても「外的」規範の強制は存在するから、これが内面性と二元的に対立しているならば、日本的家族秩序と異ならない構造になる。したがって、川島は、近代社会では「外的」なものが「内面性」によって媒介されなければならないと考える。すなわち、近代社会における社会規範（強制）と「自由」との矛盾は、外的規範としての法規範の命令が、自由な主体者の意識において「内面化」され、自己が定立した「自発的に守る」規範に転化し、「彼の内からの命令として現われる」ことによって解消される、と。⁽⁹⁾

川島がここで依拠しているのはカントの定言命法であるが、他方で同じことを、川島はこう論じている。一般に法は「サンクション」によって、道德は「動機づけ」によって規範の遵守を確保するものであり、「経験科学的」に「法の外面性と道德の内面性」の区別は承認される。⁽¹⁰⁾しかし、「特殊」近代の「法」としては、経済的サンクション（取

引法)や愛情(家族法)の「動機づけ」のほかに、順法精神として「内面的自発性」(ウェーバーのいう「価値合理的動機づけ」)——道徳論におけるカントの「定言命法」——をどうしても必要とする。と。⁽¹¹⁾ここでも、こうした近代法の性格は、「權威的」封建的家族における「權威」と「恭順」の原理に対置される。後者も同じように「自発的服従」に基づくが、それは「内面的自発的」服従ではなく、「上からの權威」や「外からの強制」を承認する自発性である。だから、川島はヘーゲルを引いて、東洋の倫理には内面的なものがなく外面的なものしかないが、西洋では外面的強制を自発的に受容する「内面性」がある、というのである。⁽¹²⁾

民主主義革命を「精神的内面的な『革命』」⁽¹³⁾によって遂行しようとする「近代化論者」川島にとって、自発的に強制を受け入れる主体的、自主的、自律的「内面性」の道徳は「近代人」にとって不可欠の要素であり、それ以外の内面的なものは「情緒」としてしか表現されない。ここからは、武士にせよ民衆にせよ、「陰」の側面だけが浮かび上がる。しかし「法社会学者」川島の目には、これとは異なった地平が見えてくる。

2 武士の道徳規範と価値合理性

川島は、『イデオロギーとしての家族制度』において、一般に家族集団の行動様式は、「情緒的反応」を伴い、個人のパーソナリティの中に「内面化」しており、とくに「内面化した価値体系」に従ってなされる「価値判断(一九世紀ドイツ観念論哲学のいわゆる『道徳』)」により主として動機づけられる(「自由な自発的な行動」として現れる)場合が少なくないとしている。ここでは「情緒的」は「内面」と対置されず、また日本、アジア、原始社会特有のものともされていないが、しかし逆に近代的な要素も強調されない。しかも、とくに注目すべきことは、この事例として、「徳川武士や近代社会の家族『道徳』」が挙げられていることである。⁽¹⁵⁾ここでも、歴史的な観点から、明治時代の政府

が全国民に教えこんだ家族道德は、家長に対する「格式ばった (formal)・外部的な・固定した・恭順」の行動様式や絶対服従であり、これが家父長権という「外部的」な力を支えていたという記述もあるから、武士的家族道德の原則的な位置づけは依然として変っていない。それにもかかわらず、封建的武士の道德は、近代社会の家族道德と同じ構造をもつものとされる。こうした把握は、社会的な視角からしか出てこない。これをいまい少し詳しく見てみよう。

川島は、⁽¹⁷⁾道德が、「外部」に関わるサンクションによる規制ではなく、「行為者自身のパーソナリティの中に内面化している判断なく組みのみによって、規範的行動の動機づけが行われる」とし、この「動機づけ」を(ウェーバーの意味において)「価値合理的」なものと呼ぶ「A」。これは、結果を考えずに、善悪の規範の命ずるところに従う、という意味であるが、川島は、規範の遵守に他の動機をも見る。第一は、「セックス・タブー」に代表されるように、違反に対する強い「抑制 (inhibition)」が働いて、規範が「自動的」、「機械的」に遵守される場合「B」であり(ウェーバーの「伝統的行為」)、第二は、伝統への愛着や家族主義への愛着などに代表されるように、規範的行動に対して強い「情緒」ないし「感情」が生じた場合、つまりウェーバーのいう *affektuell* な *emotional* な動機づけの場合「C」、第三は、行為の結果に対する考慮による動機づけの場合「D」である。この最後の場合には、「違反したら世間から非難される、恥しい、村八分にされる、取引ができなくなる、損をするというような、さまざまな事態に対する利害得失の考慮が行動を動機づける」(傍点引用者)。ウェーバーでいえば「目的合理的」な動機づけである。そしてここでも、武士は、「もつともつよく義務の觀念に徹しているとされる」けれども、しかし現実には武士の場合にも、「規範によって命ぜられているから守る」「A」という意識とともに、「名譽」「恥」「面子」、自己の「社会的地位への考慮」等「D」もいっしょになっていたと推測される。⁽¹⁸⁾いいえれば、武士は「価値合理的」に行動するが、しかしそれとともに、「名譽」等の「目的合理的」な動機も強く働いていた。「いわゆる道德的動機づけ」(「A」)は、単独で機能す

る場合は少なく、むしろ多くの場合、他の種々の動機づけと競合する、というわけである。

川島⁽¹⁹⁾は、また慣習規範（道徳も含まれる）について、人の行動を、無自覚的に、慣習的規範に従って、「機械的に生理的反射運動のごとく行動」する場合「a」と、慣習的規範の内容を知った上で、それに従って（または反して）行動する場合「b」とに分け、後者をさらに、行動の結果（サンクションを含む）が自分にとってどういう意味をもつかを考慮する時「b1」と、「道徳的基準にしたがって、すなわち価値理念にしたがって、行動を決定する」場合「b2」がある、という。これらも目的合理的行為と価値合理的行為にあたる。そしてここでもまた、後者の「理想型的な例」は、「武士が主君への忠のために我が子を殺して主君の子の身代わりに立てるという場合」、あるいは「伝統主義のつよい農民は、長年にわたる伝統そのものを価値として、かれらの行動を無条件的に決定する」という場合である。しかし、川島にいわせると、この型の動機づけが独立に出てくるのは「ほんとうはきわめて稀というよりは、むしろ絶無に近いと思われ」、この型（「b2」または「A」）に属するように見える時でも、「むしろ幼児からつよく教えこまれた結果生じた反射運動的な行動決定」「a」または「B」——時には情緒的反応「C」——とともに、行為の結果生ずる社会のサンクションに対する異常な情緒的反応（たとえば、武士の名誉や面子に対する異常な執着、名誉に対する恐怖など）等による行動決定「b1」または「D」ではないだろうか。そのような価値体系に基づく、「高尚な『理性的』判断と称せられる」ものは、そうした行動決定が困難であればあるほど一層それを「勇気づけまた強制するための道具だて」ではないだろうか、というのである。

内容は、さきの道徳の場合とほとんど異ならない。道徳にせよ慣習規範にせよ、武士には「価値合理的」動機はたしかに存在するが、それとともに目的合理的な動機も働いているということである。しかし、ここには、二つの問題がある。一つは、武士の「名誉」、「恥」、「面子」等は、結果＝サンクションを考慮に入れているという意味で「目的

合理的」行為とされるのであるが、しかしはたしてそういういされるかどうかという問題である。もう一つは、これらの動機がサンクションに対する「異常な情緒的反応」という表現で捉えられているが、これは何を意味するのかという問題である。「異常な」という川島にしてはそれこそ情緒的な強調語がとりわけ気になるところである。

まず、後者の問題から考えてみよう。川島は、武士の行為規範＝義務（たとえば忠誠）が、結果を考えずひたすら価値のために行動することを命じる点において、近代社会の道德と同じ構造をもっていること（「A」）を認めながら、価値合理的動機のみが独立して現れることは「少ない」と考えた。これは武士に限ったことではない。「D」の説明で川島は、ベネディクトを引き合いに出して、日本人の行動が「恥」という社会的＝心理的サンクションによって規定されている」ことを指摘しつつ、しかしまた西洋の「罪」の意識による道德規範遵守も、単なる道德的動機づけ（「A」）ではなく、「インヒビション」（「B」）や「違反に対する恐怖」（「D」）による動機づけだ、としている。⁽²⁰⁾これに対して、慣習規範論では、なぜか道德論における「情緒的」動機「C」が消失している。⁽²¹⁾それだけではない。価値合理的動機が独立して現れることは、道德論では「少ない」とされていたが、慣習規範論では「絶無に近い」とされ、しかもそれが単なる「道具だて」にまで縮減されている。つまり、価値合理性は、——ここではもっぱら武士の事例によって——事実上目的合理性に転換され、しかもこれが「異常な情緒的反応」と表現されたのである。

この不可解な論理は、ウェーバーの理論と対比すれば、ある程度まで理解可能である。川島は、武士の規範に原則として価値合理性を認めたが、それはウェーバーの定義に見合ったものであった。しかし、川島は、やはりウェーバーに依拠して武士の名誉、面子等を目的合理的動機に算入した。これが第一の躓きの石である。ウェーバーの場合、⁽²²⁾目的合理性の特徴の一つは、「感情的」（情緒的）ではないことにある。おそらく川島は、武士の名誉や面子に対する執着、不名誉に対する恐怖にいわば「功利的」な側面（利害得失の考慮）があることに着目して、これを目的合理

的動機に算入したのであろうが、それならば「情緒的」という表現は控えるべきであつた。いま一つ、ウェーバーの価値合理性は、行為の意味が行為の結果ではなく、行為そのものにあるという点では、「感情的」行為と共通しているのだが、川島はこの面を見落としたのではないだろうか。とくに慣習規範論では、「情緒的」行為類型は姿を消しており、たとえこのことに気づいていたとしても、占めるべき位置をもっていなかった。しかも、ウェーバーは、価値合理的に行爲する人間が自己に命ぜられていてと考える対象として、「義務、体面、美、教義、信頼」を例示しており、ここからすれば、「面子」が「体面」に通じることは容易に理解できたはずである。

要約すれば、こういうことになる。川島が道徳や慣習規範の遵守の動機の基礎に据えた価値合理性というモデルは、川島にとつては実質上「近代적」なものであつたにもかかわらず、社会、学的には武士の行為規範にもそれを認めざるを得なかつた。ところが、武士の行動を見ると、そこには、(川島の考えでは)価値合理性に対応しない、名譽とか面子があり、これを社会的行為類型に当てはめると、どうしても——社会や世間に対する恐怖に發して身を守るという結果重視という意味で——「功利的」にしか理解できないがゆえに、目的合理的動機に算入したのである。だが、たとえば主君への忠のために我が子を殺して身代りに立てるといふ行為は、規範のために結果を無視するという意味でいかにも価値合理的であるが、その動機を実質上「目的合理的」として捉えてみると、そこにはあまりにも「非合理的」な、つまり「異常な」結果が待ちかまえていることになる。(ウェーバーによれば、「目的合理性の立場から見ると、価値合理性は、つねに非合理的なもの」であるのだが)したがって、川島の「異常な情緒的反応」という表現は、名譽や面子といった価値合理的契機をもつ動機を目的合理的と解した結果であるといえるだろう。

これはすでに第一の問題への解答を含んでいる。名譽や面子は、少なくとも部分的に価値合理的要素を含んでいると見られるからである。たしかに、「恥」は、ベネディクトの見方に従えば、「外面的」強制によって善行を行うこと

を意味しており、川島という「目的合理的」動機にびったりと納まる。しかし、「恥」もまた名誉と同様、単に「外面的」のみならず「内面的」な要素を含んでいるとすれば、事態は異なってくる。だが、このことはあとで見ることにしたい。

3 武士の規範性と民衆の情緒

川島が武士の道德を近代社会の道德と並列して「価値合理性」の範疇で捉えたのは、社会学的な視点から、武士の道德に、「結果を考えずに善悪の規範の命するところに従う」という側面を見出したからにはかならない。もちろん、繰り返せば、価値合理性は近代道德の主体的性格に対応しており、法的には、「近代法に特有な」順法精神の要素としての「内面的自発性」にはかならない。⁽²³⁾だが、川島は、この「内面的自発性」を必ずしも近代特有のものとは見ていなかった。そこで舞台はふたたび歴史へと暗転する。

川島は、「孝」の分析において、子の義務の根拠を親から受けた「恩」に見出す。川島によれば、一般的に言えば、「恩」は特別の好意により恵み与えられる「贈与」である。「恩返し」としての義務は種々様々であり得る。近代市民社会では、友情や愛情、それに対する感謝は、自由意思に媒介された純粹に「内面的な道德的義務」であり、社会的保障や制裁を伴う「外的義務」ではない。贈与を受けることは屈辱的行為ではないし、与えた者が受けた者に対して優位に立つわけでもない。「すべては、ただ自由な人道精神或いは愛情の問題である。」ところが、封建制社会では、恩恵の授受は「継続的且つ上級下級的な人身的支配関係」を生む。そこでは「恩」は、好意の深さのゆえに、計算できない無限の報恩の義務を生み、しかもこれはすでに与えられた恩に対する一方的な返報の義務となる。だが、封建的な支配服従関係では、服従者は一定の範囲内で「主体者としての地位」を保持している。つまり、主体者たる臣下

は、無条件に服従するのではなく、主君の「恩」の対価として服従するのである。⁽²⁴⁾

ここからすれば、封建的家族制度における家長の權威・権力は、「恩」に基づくことによって「主体者的意思」を媒介とした「孝」を含んでおり、無条件の「孝」を要求する中国の古典儒教と比べて「歴史的進歩」⁽²⁵⁾を認めることができるということになる。それどころか、川島によれば、ローマの家長が家内奴隸としての子供を売ったり殺したりする自由をもっていたのと比べれば、封建的家族道徳は「子の人格の主体性」を基礎にしており、支配関係に「ヒューマニスティック」な要素を含んでいた。たとえば、武士は、主君への「義理や戦略」のため我が子を殺す必要に迫られた時、「自発的に」それを行い、しかも「生きる権利をもっている一人の人間たるわが子」を殺すという「深刻な内面的な苦しみ」を克服しなければならない。つまり、家長としての武士は、「独立人格」としてのわが子を殺すという「精神的矛盾」と「自己抑制によるその克服」の末に行爲に及ぶのである。⁽²⁶⁾

無論、この武士の「自発的内面性」は「近代的」なそれではない。むしろ、川島にとって重要なのは、封建制（封建的臣従）と家産制（家父長的権力）との区別である。川島は、ウェーバーの徳川封建制の分析に依拠して、これを家産制（Patrimonialismus）として位置づける。その理由の一つは、人間の行動を決定する意識は家産制では恭順だが、封建制では「身分的名誉に基礎づけられる忠誠（Treue）」であるということにある。「恭順」は、「自己の無力・無主体性の自覚に基づく無条件的な人身の従属の意識」であるのに対して、「忠誠」は、「主体性と権利との自覚に基づく自己抑制・自己否定としての人身的奉仕の意識」である。⁽²⁷⁾あるいは、封建契約における服従は、一定の限界内のものであり、また「主体者の自己抑制の規範原理としての忠実（Treue）によって支えられ」ており、そのことは「支配者・服従者が共に主体者として対立しあっている」ことを意味する。⁽²⁸⁾ところが、川島は、「武士の規範体系にも一つの進歩的意義があつた」⁽²⁹⁾としながらも、「徳川時代の庶民儒教以来のイデオロギー」では、「特殊な封建的な主体性」は

きわめて希薄であり、「恩」による条件づけという論理および心理の實質的意義もはなはだ希薄」であると見た。日本の家族規範では、「特殊」封建的な主体者的規範意識を基礎とし要素とする道德」は、「少なくとも完全な形では存在しなかった」というのである。徳川封建制は、「全体として patrimonial な構造をもつて」おり、それゆえにこそ「古代中国の Patrimonialismus-Patriarchalismus のイデオロギーたる儒教」を公認のイデオロギーとしたことになる。⁽³⁰⁾

この「歴史的」見取図からすれば、たしかに武士にも西洋封建制に連なる「主体性」が認められるが、徳川支配体制は基本的に家産制的支配であり、したがって「恭順」と「權威」を原理とした家族道德を内蔵しており、またこの意味の武士的儒教道德こそが明治以降、民衆に押しつけられたのである。その限りで、武士と民衆との関係は、原則として「權威—恭順」の関係である。⁽³¹⁾しかし、その際の民衆像は必ずしも明確ではない。川島は、一方では民衆が「盲目的慣習」により支配される情緒的存在であり、したがって「非近代的親族家族関係の意識」をもつと考えていたが、しかし他方で、民衆には元来「武士的」儒教的な家族規範意識は弱かったか、或いは全く存在しなかった」のであり、「家長の主君的な権力や權威」はほとんどなく、家族員はほぼ「平等」であつた、と見ていた。⁽³²⁾ここでは民衆の「情緒」は、「くつろいだ・なれなれしい・遠慮のない雰囲気」として現れ（これをかりに、「非權威的情緒」と呼んでおこう）、したがって「權威—恭順」の側面は後景にしりぞくことになる。

しかし、いずれにしても、この「歴史的」見取図によれば、武士の「自発的内面性」、「主体性」、「自己抑制」は周知的な例外現象であり、⁽³⁴⁾したがって明治以降の儒教道德においてもほとんど意義を認められていない。いいかえれば、武士の（西洋封建制に通じる）主体性・内面性は、徳川家産制（それを引き継いだ明治絶対主義）という川島の「歴史的」構想——あえていえば「講座派的マルクス主義」の歴史観⁽³⁵⁾——のために、ほとんど視野から消え去ってしまった

たのである。

ところが、川島は、教育勅語に基づく修身教科書が、忠と孝の同一性を通じて天皇に対する民衆の情緒的反應を基礎づけたという現象について、「もっぱら『規範の意識』にもとづく（“werttational”）価値判断に基礎をおく武士家族の道徳と、もっぱら情緒的反應に基礎をおく庶民家族の秩序とが、たくみに結合されている」という表現をしている。ここで武士の規範意識は、何らの留保なしに一般的に「価値合理的」として表現され、それが庶民の「情緒」と並置されている。いいかえれば、武士の（権威—恭順ではない）封建道徳の側面が承認されており、武士と庶民の關係は「価値合理性」と「情緒」により特徴づけられる。これはおそらく、「歴史的」構想を基礎にしながらも、すでに川島の意識の中に、「社会学的」視点が強く存在していたからであると思われる。ただ、この「価値合理性」と対置された場合の民衆の「情緒」がどのようなものであるのかは明瞭ではない。それは、「恭順」でもあり得るし、（川島の意味での）「目的合理的」情緒でもあり得る。しかも、「情緒的反應」という言葉は、すでに見たように、（川島の意味での）「目的合理的」行為にも使用されていたから、民衆においても、かの「恥」に通じる「目的合理性」を含み得るものであった。

4 ベネディクトとの対質

川島は、戦争直後の家族制度論、とくに「孝」に関する論文のきっかけがベネディクトの『菊と刀』を読んだことにあることを認めている。⁽³⁷⁾ 事実、「イデオロギーとしての『孝』」とその原論文である「孝について」には再三ベネディクトが引用されている。もちろん、川島はベネディクトをそのまま受け入れたのではなく、批判的に対峙したのであるが、この対質の仕方を考察することによって、これまで見てきた川島の家族論・道徳論の構造を確認しておこう。ベネディクト論（『菊と刀』—評価と批判）において川島は、ベネディクトのいわゆる「世間に対する義理」——義

務者の「自発的な主体的意思」ではなく、「全く外面的な強制（世間への義理）の下に止むをえずいやいやながらそれを履行」すること——の存在を承認したうえで、こう述べている。「義理」とは本来「道徳的義務一般」を指していたが、封建的道徳が「人間の感情」を不当に無視したため、義理はしばしば「人情」との矛盾に陥った。だが、「封建的道徳」には「自己抑制という内面的強制」が内在しているのであって、これによらずに道徳の貫徹が行われ、「自然的人間」の否定として現れた時、はじめてそれはベネディクトのいう意味の「義理」として觀念される。しかも、義理がこうした道徳と人情との矛盾として現れるのは多くの場合、「封建的道徳の本来的な担い手であつた武士」ではなく、町人や百姓においてであり、それは「封建的な道徳の一つの側面」にすぎない、と。⁽³⁸⁾

ベネディクトは、「世間に対する義理」を、「契約關係の履行」に類似したもの、「恩」を返す義務として理解し、それと対比して、贈物をもらったからといって恩義を返す必要がないと考えるアメリカ人の思考を持ち出している。⁽³⁹⁾これは、いわば有償贈与と無償贈与との違いである。実は、川島も「孝について」で、ベネディクトの近代的な家族倫理である無償の「愛」を引き合いに出して、有償債務的で外面的強制的な家族道徳である「恩」の性格を浮かび上がらせていた。⁽⁴⁰⁾川島は「イデオロギーとしての『孝』」でも、同じように「恩」を「有償的贈与」として捉え、恩を受けた者が恩を返す義務を負うと指摘し、それに対して近代市民社会では、贈与が「自由な人道精神或いは愛情」に基づき、それへの感謝も「純粋に内面的な道徳的義務」である、としていた。⁽⁴¹⁾ただその際、川島は、ベネディクトが恩を負債的なものとして捉えていることを批判し、現代の恩が「封建的社会關係」に由来するものであることを強調し、またベネディクトは恩による義務が封建的な「継続的上下關係」であることを見落とした、としている。⁽⁴²⁾

そこからすると、ベネディクト論で川島が主張しようとしたのは、彼女が川島のいう——ヨーロッパにもある——「封建的社会關係」、正確には武士の「自己抑制という内面的強制」による規範の存在を、したがってまたそれと民衆

の外面的強制による服従との違いを無視したというところにある。ここでは、武士の規範意識は、近代的内面道德と区別されるとしても、「価値合理性」を含んでいる。他面、ベネディクトが「世間に対する義理」を「恩」に関わらせて理解しようとするのに対して、川島は、「世間への義理」がもっぱら民衆のものであり、それゆえ主従関係に基く「恩」とは別種の「封建的」道德だと見る。ここで道德と対立する「人情」の意味は必ずしも明らかではないが、おおむね「非權威的情緒」にあたると思われる。⁽⁴³⁾だが、川島にとってこのことは重要ではなく、「世間への義理」が武士と異なつた「封建的」由来をもつということだけが強調に値することであつたように見える。

同じベネディクト論で川島は、ベネディクトが日本の道德における「人情」『五官の快樂』の容認と厳格な義務の返済・自己放棄の要求との矛盾を指摘したのに対して、日本の道德における徹底した「自己放棄」(たとえば腹切り、心中の要求)はこの国の封建制度にも存在したものであるが、日本の、「いまだ封建的な道德の体系の中に編入しつくされない」一般民衆(百姓、町人)の間に広く認められる、「自己抑制」を媒介としない人情の肯定、「自然的な肉体的人間の手放しの肯定」があるのは、「徳川時代に武士階級の道德が庶民階級へと徐々に浸透したにもかかわらず、殊に武士によつて支えられてきた封建的道德が明治以後絶対主義政府によつて全民衆に対し強力に宣伝され教えこまれてきたにもかかわらず、いまだ民衆の中に根をおろすに至らなかったからである」という。⁽⁴⁴⁾

ここでも川島は、ベネディクトが、たがいに矛盾する、しかし「歴史的」に根拠のある「二つの社会規範の体系」を同一平面上で統合しようとした、と批判している。彼女は「歴史および社会的な身分ないし階層」を捨象して兩者を同一平面上で統一しようとした、というのだ。⁽⁴⁵⁾川島はここでもやはり、封建制に由来する、武士と庶民の身分的区別を強調している。つまり、武士の——どこに国の封建制にもある——「自己抑制」と、民衆の「五官の快樂」『人情を配置するのである。前者は「価値合理性」に基づき、後者は「非權威的情緒」と見られる。⁽⁴⁶⁾そのことは、ここで

川島が明治以降の封建道徳の注入という基本的構図を相対化していることからわかるが、川島ははっきりと、ベネディクトによる日本人の家族の権威主義的性質の叙述に対して、庶民には「それほど権威主義的でない家族制度が行なわれ」ていたことを指摘している。⁽⁴⁷⁾

さらに川島は、日本人の「修養」を、「自己犠牲ないし自己抑制をそのようなものとして意識しないようにさせる努力」とするベネディクトの定義を基本的に支持してこう述べている。どんな社会でも「自己犠牲や自己抑制」を要求するが、近代市民社会ではそれは、個人が相互に尊重しあうために要求される最小限、「人の自由意思の自発性」に立脚したものである。だから、アメリカでは日本型の「修養」という努力がなく、日本では「自己監視と自己監督を重圧と感じて」、修養が必要だとされる。川島によれば、このように日本で自己抑制や自己犠牲を意識しないように努力するのは、支配者と服従者からなる封建社会では主として服従者が自己犠牲を強いられるためと思われるが、しかしヨーロッパ中世では修養が要求されなかったようである。むしろ、修養の要求は、「自己犠牲における主體的モメント——自分が自分に対立する——」の否定を意味するから、ヨーロッパ封建制には見られなかったのである。これは、單純に封建的なものともいえないし、また單純に日本的なものともいえない「アジア社会に特有なもの」らしい、といふのである。⁽⁴⁸⁾

ここでは「自己抑制」は單に封建制だけに留まらない普遍的なものとして現れる。すなわち、①近代市民社会の「自由意思の自発性」、②封建制における「自己犠牲における主體的モメント」、③アジア社会特有のものである。「自己抑制」は、①と②において主體的、自発的規範の遵守を意味しており、「価値合理性」を含んでいる。③では「権威—恭順」を原理とする家産制的性格を指すと考えてはばまちがいないであろう。ベネディクトのいう「修養」は、武士とも深く関わっているのだが、しかし川島は、「自己監視や自己監督」を受動的なものとして捉え、そのためにそこに民

衆の受動的態度、つまり「権威—恭順」関係を見たのだと思われる。

以上のベネディクト論において、川島は、必ずしも首尾一貫しないが、おおむね徳川時代における（あるいはそれ以後も続いた）武士と庶民との階層（身分）の違いを際立たせており、それを自己抑制・内面性・主体性と人情（情緒）・外面性との相違として表現している。それに対して、家産制的な「権威—恭順」の面はあまり強調されていない。川島がベネディクトに対して最も強調したかったのは、武士と庶民との「歴史的」な階層的相違であったと思われるが、そのことはかえって「社会学的」な武士の規範意識の存在を浮き彫りにする結果になっている。だが、それはいわば副産物であって、ここから何らかの帰結が引き出されたわけではない。

もともと、川島にとって、ベネディクトは、「典型的な近代市民社会」、「純粹市民社会」としてのアメリカの代表者であり、その日本分析は「前近代的」日本の理解と変革にとって願ってもない視点を提供するものであった。とりわけ、ベネディクトの「恥の文化」論は、川島にとって、「自主的な『自由』な規範意識」が存在しない所（日本）では、道徳規範の実効性の保障が、「外的な事情」としての「世の中の評判」、「非難」、「恥辱（面子の汚れ、誰々の『顔に泥を塗る』）となることの貴重な証言であった。⁵⁰⁾だが、川島は、ベネディクト論では「恥」にはいっさい触れていない。これもまた、川島のいう「歴史的」区別のためであった。川島は、ベネディクトの「日本的な文化の型」の全体像なしいし一般的傾向の叙述に満足せずに、そこに、国家により押しつけられた「型」のみならず、庶民の間にある別の「型」（「非権威的情緒」）、あるいは「明治以後の民主主義思想の影響」を読みとり、その背後の社会的な力の分析を行うように主張しているからである。⁵¹⁾

5 名誉と礼儀作法

川島は、「孝について」で、日本の親が幼児を甘やかしすぎて、十分な規律と訓練を施さないというベネディクトの批判⁽⁵²⁾に対して、この指摘は、「武士的なモラルや世界観」をもつ家族には当てはまらないが、「一般庶民の家族」については正当である、としている。⁽⁵³⁾ここでも、武士と庶民との階層的区別が強調されているが、この論理はのちの「甘え」理論との対質にまで生きている。

大塚久雄、土井健郎との対談である『「甘え」と社会科学』において、川島は、武士の規範としての「義理」について語り（『モラル』というか、『独立した規範』）、それが「高度に内面化されていて、衝動に対する対立物として明確に意識され、衝動との『矛盾』としては意識の表面にあらわれない」と述べている。ここでもカントの倫理学が引き合いに出され、「サンクシヨンの有無にかかわらずその規範を順守しなければならない」という「規範の観念的な權威」を承認する事例として武士が挙げられている。逆に民衆は、「習俗のシステム」の中で「外面的なサンクシヨン」により規制されている。つまり、武士は人情を押し殺して行動するように訓練されているが、民衆は義理と衝動⁽⁵⁴⁾人情の葛藤に悩むというのである。

川島の発想からすれば、庶民は「甘え」が強いということになる。事実、川島は、欧米の個人主義社会に対比して、日本では子供が母親から独立することを嫌うために、「甘えのパーソナリティ」が形成され、それが社会関係に拡大したのが「親分⁽⁵⁵⁾」子分の関係「であるとしている。逆に、武士には「甘え」がないことになる。川島は、イギリスの貴族と同じように、徳川時代の武士や町人は、子供の躰が厳しく、一般庶民に比べると「甘え」が少なかったのではないか、と指摘している。⁽⁵⁶⁾ところが、これに対して土居が、日本の武士は西洋と比べて主君との関係が個人的感情的

であったのではないかと尋ねたのに対して、川島は、日本の主従関係が西洋と比べて「パトリモニアル（家産制的）」な性格が強かったことを認め、「そういう『家産的』な『甘え』的な性格」を示すのが「殉死」だとしている。⁽⁵⁷⁾大塚が「家産制支配」が古代のアジアにおいて——ここでは母親の地位が高い——純粋な「ピエテート」意識が支配していたというウェーバーの主張を引き合いに出し、そこに「甘え」のニュアンスを読みとろうとし、土居が「ピエタス」には、「恭順」という上向きのほかに、「下向き」、「横向き」の意味合いがあると主張する（大塚もそれに賛同する）のに対して、川島はあくまで支配—非支配関係としての「恭順」にこだわったのだ⁽⁵⁸⁾が、あえて殉死に例外を見出したのである。だが、基本的姿勢は変っていない。川島は、大塚が、武士には「禁欲倫理」つまり「甘え」の抑圧⁽⁵⁹⁾が他の階層に比べて相対的に強いとするのに賛同している。

この武士の「禁欲倫理」とはほかでもない、「社会学的」構想における封建的武士の「自己抑制という内面的強制」であり、その基礎は「身分的名譽に基礎づけられる忠誠」であった。だが、「名譽」は川島の「社会学的」考察から抜け落ちてしまい、たかだか社会的サンクションという外面的なものへの反応の基礎としてしか評価されなかった。あるいは川島は、「義理」の一般的考察において、その一つの構成要素が「人的」な結合関係であり、「面子とか *social prestige*」の意味での「顔」（義理は名譽である）⁽⁶⁰⁾として現れることを認めているにもかかわらず、ここから固有の名譽論を展開することはなかった。

もっとも、直接名譽には関わらないが、『日本人の法意識』で日本人の契約意識が近代法と違って不明確かつ不確定であることを指摘した際に、川島は武士の規範意識について、「侍階級においては、契約の成立がきわめて明確且つ確定的なものとして意識されていたこと」を『福翁自伝』を引いて説明している。福澤は維新直後に東京芝の屋敷を三五〇両で買ったが、「その時の事だから買ふと云ふた所が、武家と武家との間で手金だの証書取換せなど、云ふことの

あらう訳はない、唯売りませう然らば即ち買ひませうと云ふ丈けの話で約束が出来て……」約束を忠実に守った。「仮令ひ約条書がなからうと、人と人と話したのが何寄の証拠だ。売買の約束をした以上は当然に金を払はぬこそ大きな間違ひだ、何でも払はんければならぬ。……是れは矢張り昔の武家根性で、金銭の損得に心を動かすのは卑劣だ……と云ふやうな事を思たものと見えます。」川島によれば、これは、「信義を重んじ、約束した以上確定的に拘束されるということ、約束の拘束力は金銭上の損得についての考慮によつて侵されてはならないということが、武士の規範意識であつた」ということを示している。⁽⁶²⁾

このような視点をもつと広げていたならば、おそらく武士の「名譽」についても異なつた結論が導き出されていたのではないかと思われる。そこに踏み込むことができなかったのは、川島が近代西欧道德の（したがつてまた近代法の基礎としての）「内面性」にこだわり、〈西洋∥内面对日本∥外面〉の觀念に拘束されていたからではないかと思われる。

この図式によれば、「外面」はほとんど否定的、消極的な側面でしか捉えられない。それを端的に示すのが「礼儀作法」である。前述したように、川島は、武士的儒教道德の權威的秩序が要求する服従は、「外面的行為における服従、一定の形式∥儀礼的行動」であると見ていた。つまり、「内面性」の欠如は、同時に「形式」∥「儀礼」として表現される。もちろん、庶民の意識においても理想的な意味の「内面性」は欠けていたが、川島によればそこには、「たがいにもつみあう」、「横の協同関係」、すなわち「情緒」があつた。この「情緒」は「形式」∥「儀礼」とは明確な敵対関係にある。だから、川島は繰り返し、武士の「形式」、「儀礼」、「礼儀」、「作法」と民衆の情緒を対置した。

たとえば、明治以降の庶民には、上流階級や武士家族に「形式主義的な礼儀作法の規則」や上流階級や家族に特有の「煩瑣な敬語法」がなく、「相互にはば対等の率直なことばづかいで話しあつてきた」⁽⁶³⁾とか、民衆にとって「儀礼的

な親への恭順とか、超絶的な尊貴な身分としての父祖の地位とか」の「意識や道德」がなかったからこそ、「武士階級から軽蔑された」⁽⁶⁴⁾とか、「父子、夫婦、兄弟、姉妹のあいだに厳然たる『身分』の別があり、その間に『礼儀』が厳格におこなわれる」武士的「儒教的家族の中に生きる人から見れば、民衆の家族における「くつろいだ・なれなれしい・遠慮のない雰囲気」は、『礼儀』のない・だらしない・なれあった・『変な下等動物』……の集合」であつた⁽⁶⁵⁾と指摘している。あるいは、明治以降の道德では「恩をうけた人に対してはていねいなことばを用いるべき」ということになつており、戦前の教科書では「子は親に向つて特にていねいなことばを用いるようにせよ」と教えられたが、戦後調査した村では「子が親に向つていねいなことばを用いることはほとんど」なく、これは村人が親子関係を「恩」と意識しないことに関わっているという⁽⁶⁶⁾。また、父親に対する特別丁寧な「儀礼は——その外の多くの儀礼もそうであるが——、小市民階級や勤労農民の家族においては行なわれない」という指摘もある⁽⁶⁷⁾。

ここでは、武士的「儒教的道德が身分的「礼儀」を含み、そこから民衆の「平等」な雰囲気・情緒への軽蔑が生じたという認識があり、したがつてまた川島自身は民衆のそうした反形式「反礼儀の姿勢に相應の価値を認めたのである（「非権威的情緒」）。端的に言えば、川島は、民衆の側に立つて武士の形式主義ないし権威主義を非難している⁽⁶⁸⁾ある。

ところが、川島は同じ内容のことをこう表現している。「このように庶民が規範を規範として意識せずまた価値体系を基準として行動を決定する程度が低いという事実を見て、かつて武士階級は、庶民は『礼を知らぬ』ゆえに『禽獣にひとし』と軽べつしたのであつた」⁽⁶⁹⁾と。ここでも、川島は「軽べつ」という言葉で武士の権威意識を彷彿とさせているが、しかし同時に、民衆に、「規範を規範として意識」し、「また価値体系を基準として行動を決定する」という、武士の「価値合理性」が欠如していることを浮き彫りにしている。これは、すでに見たように、「もっぱら『規範の意

識』にもとづく(“wertational”)価値判断に基礎をおく武士家族の道徳と、もっぱら情緒的反應に基礎をおく庶民家族の秩序」という形でも出てきたものであり、川島の「社会学的」視点の所産であろう。

この「社会的」視点からすれば、民衆の「情緒」は、「くつろいだ・なれなれしい・遠慮のない」(積極的評価)と「礼儀」のない・だらしない・なれあつた」(消極的評価)の二面性で捉えられることになる。それに対応して武士の場合にも、同様の二面性があつた。川島は、武士の道徳から家産制的な「權威—恭順」と封建制的な「内面的主体性」とを剔抉していた。そして前者が形式主義的礼儀・儀礼として現れたとすれば、後者は身分的名譽とそれに伴う礼儀作法として現れたはずである。上述のように、川島は、武士は子供の躰が厳しく、「甘え」が少なかったと見ていたが、この場合、「甘え」は母親イメージとして捉えられているから、男性支配の武士階級の「躰」——「礼儀作法を身につけさせること」(「広辞苑」)——は、民衆の「情緒」に對置されている。ところが、母親的「甘え」に對する川島の否定的姿勢(「親分—子分の關係」あるいは「ナアナアの關係」⁽⁷⁰⁾)からすれば、それは必ずしも消極的な位置にはないはずである。それにもかかわらず、川島は、近代的「内面性」の優位のゆえに名譽にも礼儀作法にも積極的にアプローチすることはなかった。

既述のように、川島によれば、明治以降の政府は儒教的「武士的家族道徳を「外からの」の強制により民衆に染み込ませようとした。その道徳の中には武士の「自己抑制という内面的強制」は含まれていなかった。だから、川島はいう。日本の儒教的「封建的な家族秩序は、まさに「ただ外面的にのみ・『権力』を媒介として」「外からの強制」によつてのみ維持されているがゆえに、外からの強制がなくなると、崩壊してしまう、と。ところが、これに続けて川島は、このことは、「いつも人の監視を恐れて——そのような外からの強制によつて——身をつつしんでいる者が、そのような人の目がないところにゆくと、たちまち『旅の恥』をかきすてる」のと同断である、としている。⁽⁷¹⁾「外からの

強制」とは法律を含めた国家的強制であるが、しかし「人の監視」とはベネディクトの「恥」社会的強制であり、だからこそ「旅の恥はかきすて」という言葉が出てくるのである。だが、川島はこの混同に気づかなず、したがってまた「恥」としての「外面」を探究しなかった。

つまり、川島は、「西洋」内面对日本「外面」という観念においてベネディクトと一致していたが、ベネディクト論で「恥」を等閑に付したことに象徴されるように、社会的強制としての「恥」の意義をあまり評価しなかった。川島にとって「外的」な社会的制裁・強制は、どこまでも——「歴史的」根拠のある——「權威—恭順」となれあいた情緒に基づく家族制度を反映した「親分・子分」関係でしかなかった。⁽⁷²⁾ そのことは、川島がベネディクトの「修養」をアジア的「權威—恭順」に帰そうとしたことに示されている。ベネディクトの「修養」は、「恥辱の自己監視を排除しようとする」努力、いいかえれば外の目を意識する自己（「観る我」）を超越しようとする努力であるが、そこには、
 「權威—恭順」ではなく、むしろ主体的な内面性、川島のいう「自己犠牲における主体的モメント——自分が自分に対立する——」「自己抑制という内面的強制」に通じる部分が存在していたのである。いいかえれば、このような武士的主体性・内面性の——おそらくは無意識的な——無視のために、川島は、一方で民衆の「非權威的情緒」に、他方では西洋近代モデルによる「日本のブルジョア革命」⁽⁷⁴⁾に期待するしかなかったのではないだろうか。

ひるがえってみれば、川島の家族道德の歴史的分析における武士と民衆との関係は、三つのレベルで捉えられる。

第一は、明治国家による武士的儒教道德の民衆への押しつけ・注入である。これについて、川島は、「近代化」、「西洋化」の影響による民衆の意識の変化と、教育勅語以降の論調の変化という留保を付けている。⁽⁷⁵⁾ 第二に、徳川時代における儒教道德の民衆への押しつけである。これは享保以降、後退が見られるという指摘がある。⁽⁷⁶⁾ 第三に、そもそも武士に影響を受けない非權威的な民衆道德あるいは「非家父長的な『庶民型』家族」⁽⁷⁸⁾が存在するという主張がある。こ

れは、ベネディクト論では明治、徳川のいずれについても封建道德の注入が必ずしも徹底したものではなかったという認識で表現されている。これらの影響関係に関する限り、川島は武士の「価値合理性」や名譽意義をまったく無視している。繰り返せば、その原因は彼の「歴史的」構想と、それを支えた〈西洋Ⅵ内面対日本Ⅵ外面〉の觀念にあった。

6 意地と廉恥心

川島は、武士の道德規範にカントの定言命法に通じる類型（道德の「自発的内面性」）を見出し、これをウェーバーの価値合理性に結びつけて理解した。しかし、それは「社会学的」視点から発見されたものであり、歴史的にはせいぜい西洋封建制の枠組との比較で捉えられたものにすぎない。しかも、武士の価値合理的規範は、前者のレベルでは目的合理的動機によって相対化され、後者のレベルでは捨象された。ベネディクトの場合にも基本的には同じことがいえる。彼女のいう「世間に対する義理」は、世人の前で恥をかかないため、世間の評価を恐れるために果たされるし、「名に対する義理」にしても、「自分の名と名声を他人からそしりを受けて汚さないようにする義務」と定義され、学生の競争試験の場合に典型的であるように、「失敗した場合の恥辱」を恐れるために履行されるものである。⁽⁷⁹⁾

しかし、ベネディクトの「名に対する義理」には、少なくとも部分的に内面的主体性の契機があった。源了圓は、ベネディクトの「名に対する義理」が「意地・面目としての義理」にあたることを前提として、江戸時代に「意地」が「義理」と呼ばれた原因についてつぎのような仮説を述べている。「意地」は人の行為の「内的規範」であって、「関係原理」——ベネディクトの「世間に対する義理」——ではないが、しかしこの「意地」の「頹落形態」である「他者に対する面目」は他者を念頭に置くものであり、原型としての「意地」も潜在的にそうした面を含むのではないか。

「自立した人間の内的規範であつた意地も、その背後に、そこに誇りをかけて生きている自分を見ている眼差しを感じ、そうでないと他者から思われることに耐えられない屈辱を感じる自分という側面をもつていなかったか。意地は……濃密な共同体の中で成立した誇り高い人間の『内的規範』であつて、そのような眼差しとまったく無関係のものであることは困難であらう。」そういう他者と繋がった「意地」を「義理」と呼ぶ可能性はある⁽⁸¹⁾と。

源は、「意地」を内面的規範として見るところから出発しながら、そこに外面性（面目）の契機を見出すのである。これは、武士の道徳にカントに通じる自発的、内面的主体性を見出しながら、結局武士的道徳の内面性をもつばら「恭順」に結びつけ、名譽を「面子」＝外面性のレベルで捉えた川島との違いを明瞭に示している。⁽⁸²⁾

また、最近、池上英子は、ベネディクトの〈内面＝西洋対外面＝日本〉図式を批判して、一般に名譽は「内部的と外部的の両局面」をもっているとし、武士の「名譽文化」にも、「世間」からの評価、つまり「外面＝体面の重視とともに、強烈な自我意識＝『内面』（『意地』、『一分』）があつたことを抉り出している。⁽⁸³⁾

このような武士の自我に支えられた名譽や意地は、明治維新前後にはまだはつきりと生き残っていた。丸山眞男は、戦国武士にあつた「主人と従者との間の、どこまでも具体的『感覚的な人格関係』としての封建的忠誠に潜在していた「名譽と責任感」が維新前後に復活し、明治時代に入ってから、とりわけ福澤諭吉が唱えた「瘠せ我慢」、「廉恥節義」、「三河武士の魂」に流れ込んだと見ている。⁽⁸⁴⁾ たしかに福澤は、武士的儒教道徳を徹底的に批判したが、他方ではこう述べている。

「封建の時代に徳川を中心として三百の大名、四十万戸の士族を養ひしは、我文明を進歩せしめたるの根原にして、文学、武道、美術、工芸の上達は無論、就中日本固有の武士道を奨励して士族の廉恥を重んじ、延びて平民社会にまでも其氣風を移して、苟も国民として肉体以上に尊ぶ可きものあるを知らしめ、之を内にしては夫婦親子骨肉の

関係、これを外にしては社会交際の義理より愛郷愛国の公德を養成したるは、都て是れ封建武士の賜にして、……」⁽⁸⁵⁾
 しかも、福澤は、「抑も人權の重んず可きものは、榮譽、生命、財産の三なれども、就中榮譽は最も大切にして、財産は固より、生命と雖も之に代ふ可らざるの場合なきに非ず」⁽⁸⁶⁾と述べている。

たしかに、福澤が武士の廉恥や名譽を持ち出すことによって企図した「人民独立の氣力」の創出は、明治の国家主義によつて足をすくわれることになる。象徴的なのは、ベネディクトも、義理を骨抜きにして「忠」を持ち上げようとしたものとして位置づけている軍人勅諭（一八八二年）である。そこでは、命を棄てる忠義や上級下級の礼儀、武勇、信義は称揚されたが、武士的な名譽・意地に繋がる「私情の信義」や「血氣にはやる粗暴な振舞」は排除されるに至った。⁽⁸⁸⁾ 武士的名譽は軍人的忠勇に解消されてしまったのである。その限りでは、川島が明治以降の、武士的儒教道徳から名譽を除外したことは、不当ではなかった。

しかし、ベネディクトが分析した戦前の日本人にはなおその名残があつた。ベネディクトは、「日本人の恒久不変の目標は名譽である。他人の尊敬を博するということが必要欠くべからざる要件である」⁽⁸⁹⁾と語っている。たしかに、最初に見たように、ベネディクトは、「自ら心中に描いた理想的な自我にふさわしいように行動すること」という西洋的「名譽」概念を提示し、これを、「誰一人知る者がいなくても」という条件を付けて、罪の文化に算入していた。ここからすれば、「外面を重視する日本の名譽」と「内面を重視する西洋的名譽」の二種類があることになる。⁽⁹⁰⁾ だが、ベネディクトは、日本人の復讐にあたる名譽回復の義務が、ヨーロッパでもルネッサンス時代のイタリア、最盛期のスペイン（el valor Español）あるいはドイツ（die Ehre）において「徳」とされ、百年前までの決闘の慣習も同様に解釈されることを認め、日本であろうと西欧であろうと、自己の名譽の汚点を拭い去ろうとする徳の核心は、財産、家族、自己の生命、「一切の物質的な意味における利得」を超越することにあつたとしている。⁽⁹¹⁾ そこには、「意地」に似た、

「内面的強制力」と他者による評価Ⅱ「外面性」との結びつきがあった。⁽⁹²⁾

他方で、礼儀作法はすでに徳川時代にかなり形骸化していた。戦国武士の荒々しい気風がもはや不必要となつた徳川時代には、名譽は、身分の格式によつて礼節へと様式化され、衣服、挨拶、贈答、婚礼、食事等あらゆる挙措振舞の作法が厳しく定められていた。⁽⁹³⁾これは、明治維新による武士階層の解体と西洋文明の影響の下に、しだいに消失していく運命にあつた。しかし、あたかも軍人勅諭に示されたように、礼儀作法は「上下」の関係では維持されていた。たしかに、教育勅語は忠孝は説くものの、礼儀作法について何も語っていない。ただ、その解説書で井上哲次郎は、「礼節ハ時勢ノ変遷ニ從ヒテ多少改變セザルヲ得ズ。語ヲ換ヘテ之ヲ言ヘバ、其精神ハ異ナルコトナキモ、其方法ハ古今必ズシモ同一轍ニ出ツベカラザルモノアリ」として、座礼が立礼に、低頭が握手に変わることを寛容に認めつつも、大賢碩学、名将大官に「路上是等ノ人ニ逢フトキハ、仮令ヒ曾テ之レニ接スルコトナキモ、又帽ヲ取り礼ヲ行フノ要ヲ知ルベキナリ」としている。⁽⁹⁴⁾また、修身教科書で父母長上等に対する礼儀作法が強く説かれたことは、すでに川島が明らかにしたところである。⁽⁹⁵⁾

ベネディクトは、トクヴェールのアメリカ人評価を引き合いに出しつつ、日本人の礼儀作法が、挨拶の際の目上と目下の区別のように、日本社会の階層構造（「貴族主義的な社会」）に規定されている、としているが、戦前の日本を「貴族主義的な社会」と呼ぶのは不適切であるとしても、上下関係に基づく礼儀作法が存在していたことはまちがいない。しかし他方で、ベネディクトは、日本人の「あらゆる種類の礼法」、「礼儀正しさ」が、恥辱の危険を回避するために考案されたのだと捉えており、現代（戦前）の礼儀作法が、武士的儒教道德の形式主義の押しつけに解消されないことを示唆している。そしてこのような見方を押し詰めるならば、礼儀作法の動機としての「恥」も単なる「外面的」なものに留まらないことになる。⁽⁹⁶⁾新渡戸稲造は、「恥」を、「道德的に恥づること」と「社会的に恥づること」、「自ら

の心の内に恥かしく思ふの」と「人の前で恥かしく思ふの」廉恥心 ('ashame, shame') と羞恥心 ('shy, abash, bashfulness') とに分けており、⁽⁹⁹⁾ しかも日本において忠孝とはつまるところこの「廉恥心」であり、それは武士道に由来する、⁽¹⁰⁰⁾ としていたが、礼儀作法についても、外面的な礼儀作法（儀式）と内面に発して外面に現れる礼儀作法（礼節）を分けている。⁽¹⁰¹⁾ 新渡戸は、キリスト教徒であり、アメリカ女性を妻にしていたから、西洋的発想が強いことは否めないが、⁽¹⁰²⁾ しかしたとえば同時代人である夏目漱石も、「此野郎がと心中に思ひながらも、公然には反比例に丁寧を極めたる虚偽の御辞儀」と「同類に対する愛憐の念より生ずる真正の御辞儀」との違いを意識していた。⁽¹⁰³⁾

最後に、このような、内面から外面へと向かう発想と逆の場合に触れておこう。たとえば、近世初頭には、「行儀正ケレバ義理ヲ知ル、義理ヲ知レバ勇モ生ズルモノナリ」という、形式から内面に入る発想⁽¹⁰⁴⁾があつたが、このような思考枠組は、一般に儒教や武士道において重視され、明治時代に至るまで存続していたと思われる。唐木順三は、そのような思考枠組を、明治維新前に生まれて四書五経の素読を経験した世代により担われた（明治時代後半期の）、武士や儒教の伝統を引き継いだ実践的な「型」、「形式」、「生活形式」（礼儀作法を含む実践道徳の枠組）、つまり「修養」として捉え、それが「外を通じて内へ」向かおうとするものである、⁽¹⁰⁵⁾ ともいつている。

むすびにかえて——『坊っちゃん』の解釈

川島の「歴史物語」は、明治以降の日本社会の根幹が、武士的な儒教道徳の原理（権威—恭順）に支配された家族制度にあり、他方でもともと民衆には独自の家族関係の原理（情緒）がある、⁽¹⁰⁶⁾ というものであった。「物語」にははっきりと結末が書かれていた。すなわち、前者を解体し、後者のうちの非権威的なもの（「非家父長的な『庶民型』家族」）を發展させていく、ということである。ところが、川島は、法社会学者として、武士の規範意識に、近代的な主体性・

内面性・自発性に通じるものを発見した。だが、最初に「物語」がある以上、その基本構成を変えるわけにはいかなかった。あるいは、「物語」とは別の地平で論じるしかなかった。それは、川島がたとえば『「甘え」と社会科学』で繰り返し「専門家」ではないことを断りながら、歴史的な——ある面では「物語」の修正に繋がる——発言をしていることに現れている。川島が描き残したことを一言でいえば、西洋の封建道徳に通じる武士の「自己抑制への内面的強制」の伝統は「国民化」されなかったのかどうか、⁽¹⁰⁶⁾されなかったとすれば何が原因であったのか、ということである。

もとより、筆者にもいまのところその答は用意できない。また、本稿では、中期以降の川島の、脱歴史の傾向を強めていった法社会学理論の意義をはじめとして論じ残したことは多く、ベネディクトに関しても二次文献の多くを省略した。いずれ補うことを期して、最後に漱石の『坊っちゃん』⁽¹⁰⁷⁾の解釈を手がかりにして、問題のありかを整理し、むすびにかえたい。

ベネディクトは、「恩」が日本人に大きな「債務」(恩返しをする義務)を強いるために、「恩を着る」ことが癪癪を引き起こす例として、坊っちゃんが山嵐による侮辱の噂を耳にして一錢五厘を返そうとする際の心理描写の場面を引いている。⁽¹⁰⁸⁾核心となる言葉はこうだ。「そんな表裏のある奴から、氷水でも奢つてもらつちや、おれの顔に関はる。」⁽¹⁰⁹⁾他人から恵を受けて、だまつて居るのは向ふを一角の人間と見立て、其人間に対する厚意の所作だ。割前を出せば夫丈の事で済む所を、心のうちで難有いと恩に着るのは銭金で買へる返礼ぢやない。無位無官でも一人前の独立した人間だ。独立した人間が頭を下げるのは百万両より尊とい御礼と思はなければならぬ。おれは是でも山嵐に一錢五厘奮発させて、百万両より尊い返礼をした気で居る。⁽¹¹⁰⁾ベネディクトは、これを、「恩を着た人間」は、自分の感謝が百万両の値打ちがあるから、それに相応した行為をなすことによつてはじめて「負債者の地位から脱け出すことがで

きる」という高邁な徳の物語として解釈し、日本人は、恩人が①「『私の』階層的組織の中に一定の位置を占める人」、②「私自身も恐らくそうするだろうと想像されることをする」人（風の吹く日に帽子を拾ってきてくれた人）、③「私を崇拜している人間」である限り、恩を甘んじて受ける、としている。①が「一と角の人間」としての山嵐に、②が乳母の清にあたるのであろう。つまり、山嵐が「一と角の人間」でないとわかった時、坊ちゃんは、どんな些少な負債であれ、返済しないと堪えがたい苦痛を感じるようになった、というわけである。

この解釈には色々問題があるが、要点だけに絞りたい。③の場合は、土居健郎のいわゆる「甘え」の関係であり、これまでの考察でいえば「情緒」的關係にあたる。つまりまぎれもなく日本人的『民衆的な関係である。それに対して①について、ベネディクトは、「アメリカ人であれば、山嵐は世評どおりの『下劣な男』として済ませるところ」なのに、坊ちゃんは「全人格に係わる問題」と捉えて、「もはや友人ではない」二人の間に「恩が存在するはずはない」と考え、まずその恩を拭い去らなければならぬと考えた、と解釈する。^(Ⅲ)すでに本文でも触れたように、これは欧米人の無償贈与的觀念と日本人の有償贈与的觀念の相違に関わっているのだが、この有償的贈与觀念は、「一錢五厘返して仕舞へば借も貸もない。そうして置いて置いて喧嘩してやらう」^(Ⅱ)という表現に見られるように、対等の関係で「喧嘩」をすることのできる「独立」した人格を守るといふ形をとっている。

いうまでもなく、これは西洋的『近代的人格という意味ではなく、むしろ武士の「意地」の系譜を引いた、「名誉型個人主義」(池上英子)に近いものである。もちろん、時はすでに武士の時代ではなく、坊ちゃんは、エリートではなく、「江戸つ子」という以上、漱石同様、町人出身と見られる。しかし、会津出身の山嵐が「強情張り」だとすれば、坊ちゃんは「負け惜しみの強い男」である。^(Ⅴ)そこには、癪癪持ちや喧嘩っ早いという性格づけも相俟って、武士の「意地」^(Ⅵ)に、あるいは「瘦せ我慢」^(Ⅶ)に類似したものを見出すことができる。

漱石が創造した「坊ちゃん」という人物は、ベネディクトのいうように、とりわけ階層的関係に敏感に「恩」の負債にこだわる典型的な日本人に見えるとしても、それを「負」の遺産とのみ見る必要はないように思われる。坊ちゃんの「意地」も「負け惜しみ」も、たつた「一銭五厘」をめぐるからこそ意味をもち得るのであって、それは、階層的関係はもちろんのこと、「物欲」や単に外面的な意味の名誉・榮譽のレベルを超えることのできる非合理的な論理——社会学的にいえば「価値合理性」——を象徴しているのではないだろうか。⁽¹⁸⁾それが現代まで引き継がれているのか、はたまた引き継ぎ得るのかはにわかに決めることはできないが——。

付記 三〇余年にわたる上山安敏先生の学恩に対して、このような荒削りの稿しか草することができなかったのは慚愧の至りであり、お詫び申し上げるしかない。本稿を書くにあたって、『所有権法の理論』を一部読み返したが、目次の下に「7・4」、「7・8」、「7・11 10:00 A.M.・楽友」という書き込みがあるのに気づいた。昭和四四年にある事情で演習を楽友会館で集中的に行うことを余儀なくされた際の情景がありありと甦ってきた。このささやかな想い出とともに、今後も先生の驥尾に付していく覚悟をもって、御礼に換えさせていただきたい。

(1) 川島武宜「日本社会の家族的構成」(一九四六年)『日本社会の家族的構成』岩波現代文庫、二〇〇〇年、七—九頁。なお、以下引用にあたって、原文の傍点、ルビ等は原則として省略した。また、戦前の著作については、原則として旧漢字を当用漢字に改め、公刊年は元号を用いた。

(2) 青木保『「日本文化論」の変容』(中公文庫、一九九九年)三二頁以下。

(3) ルース・ベネディクト、長谷川松治訳『菊と刀』(現代教養文庫、一九六七年)二五八頁。

(4) 川島武宜「日本封建制のアジア的性質」(一九四七年)『日本社会の家族的構成』所収、三六頁。

(5) 川島武宜「家族生活における国家法と民衆法」(一九四七年)『日本社会の家族的構成』所収、七四—七五頁。

(6) 川島「日本社会の家族的構成」一一三—一五頁。

- (7) 川島『家族生活における国家法と民衆法』八〇—八一頁。
- (8) 川島武宜『法社会学における法の存在構造』(日本評論社、一九五〇年)一三一—一三四頁。
- (9) 川島武宜『所有権法の理論』(一九四九年)六八—六九頁。川島武宜『近代社会と法』(岩波書店、一九五九年)一二三頁以下。
- (10) 川島『近代社会と法』四二頁。
- (11) 川島『近代社会と法』八四頁以下。
- (12) 川島『近代社会と法』一〇一—一〇二、一一四—一一五頁。川島『法社会学における法の存在構造』一三二頁。
- (13) 川島『日本社会の家族的構成』二六頁。
- (14) 「近代化論者」であることは、後述する「講座派的」歴史観と矛盾しない。青木によれば、「前近代的」、「封建遺制」、「非合理的」、「反民主主義的」などのレッテル貼りで日本社会を捉える限りで、「近代化論」と「マルキシズム」論は一致していた。
『日本文化論』の変容』六五—六六頁。
- (15) 川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』(岩波書店、一九五七年)二二三頁。
- (16) 川島『イデオロギーとしての家族制度』七頁。
- (17) 以下、川島『近代社会と法』三三頁以下参照。
- (18) 川島『近代社会と法』三一頁。
- (19) 以下、川島『近代社会と法』一三二頁以下参照。
- (20) 川島『近代社会と法』三五頁。
- (21) 「情緒的」動機は、「機械的に生理的反射運動」(a)のごとき行動(a)に解消されたのかもしれない。というのも、伝統的行為の説明において「生理的圧力」が「情緒」とされており(川島『近代社会と法』一三三頁)、また「伝統の反射的あるいは情緒的順守」という表現もある(同「一三四頁」)からである。なお、ウェーバーの四類型については、同八五—八六頁に明示されており、価値合理的動機づけが近代的内面的自発性に対応することも明記されている。
- (22) 以下、マックス・ウェーバー、清水幾太郎訳『社会学の根本概念』(岩波文庫)三九頁以下参照。
- (23) 川島『近代社会と法』八六頁。

- (24) 川島武宜「イデオロギーとしての『孝』」(一九五七年)《日本社会の家族的構成》所収)一一〇頁以下。
- (25) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一二三頁。
- (26) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一二三—一二四頁。
- (27) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一二八頁。
- (28) 川島「法社会学における法の存在構造」一九一頁。川島「イデオロギーとしての『孝』」一一八頁。
- (29) 川島武宜「孝について——觀念形態としての孝の分析——」(一九四七年)《川島武宜「日本社会の家族的構成」日本評論社、一九五〇年》一四一頁。この意味については後注(34)参照。
- (30) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一二六、一二〇、一二九頁。
- (31) 川島は、すでに徳川時代においても、「日本人の圧倒的多数の者」が、「恭順の意識をもつて無条件的に自己を投げ出す」という「一般的傾向」をもっていたとしており(「イデオロギーとしての『孝』」一四〇頁)、武士のみならず民衆にも「恭順」の意識があったことを認めている。
- (32) 川島「家族生活における国家法と民衆法」八〇頁。
- (33) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一四〇—一四一頁。
- (34) 川島が西洋封建制を持ち出して、武士の「自発的内面性」、「主体性」、「自己抑制」との関連を指摘したのは、日本の家父長制的権力が「恩」に基づくゆえに、どうしてもそこに、中国儒教とは異なった「封建的」性格を認めざるを得なかったため(「イデオロギーとしての『孝』」一九頁)であるが、他方でそこには、西洋封建制に内在する「近代性」に対する一定の評価があった。そのことは、社会学的な地平における価値合理的な規範意識の類似性においてすでに示されているが、歴史的には、たとえばイギリス中世法にあった「封建的」な家父長制的関係が日本では「未成熟」であったという指摘(同二二六—二二七頁)からも理解される。これはイギリス中世家族法における「主体的人間の間の規範関係のカテゴリー」(同二二六—二二七頁)の未成熟を意味しており、逆にいえば西洋封建制にはすでに近代法的規範意識の萌芽があったことになる。川島は、「封建制は、ともかくも何らかの程度での人格主体性を普遍的にすべての人間に確保した点で、人類の歴史的發展において一つの時期を画するものである」と見たのである(「法社会学における法の存在構造」一八八—一八九頁)。しかし、川島は、封建法と近代法の違いを明確に認識しており、近代法(契約)の特徴は、封建的契約に特徴的な現実的力関係から離れた、抽象的価値(商品)

主体者としての意思主体性、封建制に見られる人身的支配関係を欠いた物質的關係としての権利義務関係、封建的な強制を欠いた自由意思による関係にある、としている（同一九二—一九三頁）。この意味において、武士の「自発的内面性」は、「進歩的」でありながら、原則としては「周道的」でしかあり得なかつたのである。

- (35) 中村雄二郎「京都学派と戦後社会科学の知性」（『近代日本文化論』第四卷、岩波書店、一九九九年）二八頁。川島は、端的に、「明治維新が『ブルジョア革命』であつたとする理論には、どうしても違和感を禁じ得ませんでした」と語っている。『ある法学者の軌跡』（有斐閣、一九七八年）二二〇頁。

- (36) 川島武宜「イデオロギーとしての『家族制度』（一九五五年）」（『日本社会の家族的構成』所収）一七〇頁。

- (37) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一四七頁。だがそれにもかかわらず、川島は、その自伝（『ある法学者の軌跡』）でベネディクトに一行も触れていない。

- (38) 川島武宜「『菊と刀』——評価と批判」（一九四九年）（『川島武宜著作集』第一卷、岩波書店、一九八二年所収）二九八頁。

- (39) ベネディクト、長谷川訳「『菊と刀』」一五六頁。また同一六四—一六五頁参照。

- (40) 川島「孝について」一二七、一三三頁。

- (41) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一一二頁。

- (42) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一一二、一一七頁。

- (43) 川島は、「人情」という言葉をほぼ「情緒」と同じ意味で使用しているが、近代法的主体性に対立する「協同体的な結合乃至拘束」に含まれる原理として「義理・人情」というように一括している場合もある。川島『法社会学における法の存在構造』一八一頁。しかし、日本の伝統的な「協同体の全体調和は、個人の選択意思を媒介することなく、むしろそれを否定するところの情緒（emotion）（人情）」と伝統の力とによって支えられている。このような全体調和を維持するために個人に一定の社会的行動を義務づける規範が「義理」である」という記述（『近代社会と法』一五〇頁）では、義理と人情が分かれる。また、川島は、「義理」を生む「協同体的関係」の内容の一つとして「情緒的 emotional な結合」を揚げ、これが「人情」にあたるとしている。川島武宜「義理」（『思想』第三二九号、一九五一年）二四頁。

- (44) 川島「『菊と刀』」二九九—三〇〇頁。

- (45) 川島は、日本人の道德性の分裂、統一的人格の不成立というベネディクトの主張に対しても、この原因は「歴史的」にのみ

解明されるところ。つまり、そうした「徳のディレンマ」は、日本の封建制における各身分固有の「道德のサークル」、上層身分から下層身分への道德の浸透、明治以後の国家主義的道德の教えこみ等に由来している、というのである。「菊と刀」三〇一頁。

(46) 川島は、ベネディクトが日本人の性道德の放縱を英米人なら不道德と見たとした（ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』二二頁）のに対して、婚姻外の性関係は、「家」の協同体生活に影響を及ぼさないから、「反倫理性格的」を帯びておらず、むしろ「倫理的には無色な問題にすぎない」と反論している。川島「イデオロギーとしての『孝』」一〇八頁。

(47) 川島『菊と刀』二九四頁。

(48) 川島『菊と刀』三〇二—三〇三頁。

(49) 川島『菊と刀』二九二頁。川島『法社会学における法存在構造』九五頁。

(50) 「孝について」一二六—一二七頁。なお、この部分は「イデオロギーとしての『孝』」にはない。

(51) 川島『菊と刀』三〇七頁。

(52) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』二九二頁以下参照。

(53) 川島「孝について」一二三—一二四頁。

(54) 大塚久雄／川島武宜／土居健郎『「甘え」と社会科学』（弘文堂、一九七六年）二二、一二三、一二三、一二四頁。

(55) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会科学』一〇二頁。なお、川島は、土居の「一体性の願望」としての「甘え」（土井健郎『甘えの構造』弘文堂、一九七一年）が、家族やその他の小集団を支配している構成員の没我的心理・規範である「帰一の原理」（川島武宜「イデオロギーとしての『家族制度』」（一九五五年）（『日本社会の家族的構成』所収）一九五頁）に類似しているとも主張している。「甘え」と社会科学」六三頁。

(56) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会科学』一一、一二—一二四、一九〇—一九一、一九二頁。

(57) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会科学』一一四—一一五頁。

(58) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会科学』五八頁以下参照。

(59) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会科学』一三三頁。なお同一九〇頁参照。

(60) 川島『義理』二六頁。

- (61) 福澤諭吉、富田正文校訂『福翁自伝』（岩波文庫）二五〇—二五二頁参照。同じことを福澤は、「商売の徳義、商人の依て以て身を立る所の大本にして、在昔封建の世に武士の一言として生命に易へても之を重んじたる者に異ならず」と表現している。福澤諭吉「商売社会の約束は単に法律のみに拠る可らず」（『時事新報』明治二〇年）（『福澤諭吉全集』第一卷、岩波書店、一九六〇年所収）二二二頁。
- (62) 川島武宜『日本人の法意識』（岩波新書、一九六七年）一〇〇頁。ここで川島は、福澤『武士の倫理に「近代的」な「諾成契約」の基礎を見出しているのだが、他方では、アメリカと違って、日本では一流企業でさえ契約書を作らないし、また裁判所は契約書を作っていないなくても契約の成立を認める、としている。「甘え」と社会学「一七二頁。これは、同じく「近代的」な「要式契約」の欠如を批判したものである。なお、村上淳一『法の歴史』（東京大学出版会、一九九七年）五三頁以下参照。
- (63) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一四二頁。川島『法社会学における法の存在構造』二〇〇—二〇二頁。
- (64) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一〇四頁。
- (65) 川島「日本社会の家族的構成」一四頁。なお、この軽蔑は欧米人の「近代家族」に対しても投げつけられるとされている。
- (66) 川島武宜『「恩」の意識の実態』（一九五一年）（『著作集』第一卷所収）三二四頁。
- (67) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一〇二頁。
- (68) 川島は、『日本社会の家族的構成』の最初の版（一九四七年）が出た時に、「不満とか要望とかの私の気持ちを蔽いかくすという・科学の論文に必要な冷静さに欠けることがあった」ことを認めている。『ある法学者の軌跡』二二七頁。
- (69) 川島『近代社会と法』一三三頁。
- (70) 大塚／川島／土居『「甘え」と社会学』一三二頁。
- (71) 川島『近代社会と法』一〇三頁。なお、土居『甘えの構造』五五、五六頁参照。
- (72) 川島によれば、家族制度の中に生きる人間にとって、家族外の社会は、秩序のない人間関係、何の必然的つながりのない関係として現れる。「そこでは人々は、互いに敵であるか、そうでないまでも何のかかわりもない人間である。だからそこでは、人格の相互尊重はありえず、社会道德は存在せず、いわゆる道德はただ家族のなかにしかありえない。人々は相互に警戒しあい、遠慮しあい、敬遠しあい、また敵視しあう。相互に他人の利益を侵害しないようにさせるのは、ただ外部的な強制によつ

てである。」(『日本社会の家族的構成』一六—一七頁)。ただ、この「無秩序の世界」もしくは「社会関係の真空状態」(『近代社会と法』一五—二頁)にも結合関係は作られる。すなわち、家族関係になぞらえて(『儒教的家族の「權威」と「恭順」の原理』と「民衆的家族のくつろいだ・なれあいの原理」によって)作られる「第二の親子関係、すなわち「親分子分」関係」である。川島「日本社会の家族的構成」一八頁以下。たとえば日本の社会関係では、秩序を維持するために「ことあげ」することが禁じられ、「人の下に立つ者のみならず人の上に立つ者」にとっても、自分の意見をいわず、雰囲気とともに流れる「処世術」を身につけた人は、「修養のつんだ」人として尊敬される(同二三頁)という記述は、「權威」原理と「なれあい」原理のミックスした状態を示している。無論、このような生き方は、民衆のものであつて、武士の規範意識とまったく対立している。なお、川島「近代社会と法」一〇三—一〇四頁、大塚／川島／土居「甘え」と社会科学」一二三頁参照。

(73) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』二九〇頁。

(74) 川島「家族生活における国家法と民衆法」八五頁。

(75) 大塚／川島／土居「甘え」と社会科学」一七七頁。川島「イデオロギーとしての『孝』」一四—一四二頁。

(76) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一四二頁以下。

(77) 川島「イデオロギーとしての『孝』」一二二頁以下。

(78) 川島「ある法学者の軌跡」二三三頁。

(79) 以上ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』一六三—一六四、一五六、一七六頁以下。

(80) 源了圓『義理』(三省堂、一九九六年)一六頁。源了圓『義理と人情』(中公新書、一九六九年)三三—三三三頁。

(81) 源「義理」六八頁。源「義理と人情」一四七頁参照。

(82) 源は、意地は「普遍的道德的「格率」への尊敬と服従において成り立つ道德的意志の動機をなすカントの『義務』とも異なる」といつている。カントとの違いは、源が武士の名誉観に普遍性を認めず、「濃密な共同体」、つまり狭い意味の「世間」と関連づけたことにある。源「義理と人情」一六〇頁参照。なお、池上は、武士の名誉共同体には、公式的実在的なもの(叱責・懲罰)と、非公式的象徴的なもの(世間)があり、「世間」とは、「気のおけない家族や親しい仲間たち——安心して恥をさらすことができる『内』すなわち内部の人びと——の限られた世界を越えて広がる、想像上の評価の空間である。」としている。

池上英子、森本醇訳『名誉と順応——サムライ精神の歴史社会学』(NTT出版、二〇〇〇年)三八、八九頁。

- (83) 池上、森本訳『名誉』一八、二二頁。
- (84) 丸山眞男「忠誠と反逆」(一九六〇年)(同「忠誠と反逆」筑摩書房、一九九二年所収)一一、二〇、四三―四五頁。なお、丸山によれば福澤以外にも、たとえば山路愛山も、楠正成や赤穂浪士を、「何処マデモ其意地ヲ立テ通シ、其信ズル所ニ殉」じた「抵抗ノ精神」のゆえに賞賛したという。同九八―九九頁。
- (85) 福澤諭吉「外戦始末論」(『時事新報』明治二八年)(『全集』第一五巻、一九六一年所収)五一頁。
- (86) 福澤諭吉「国会議院中尚ほ上下あり」(『時事新報』明治二四年)(『全集』第二二巻、一九六〇年所収)六〇二頁。なお、福澤は、「瘠我慢」を「強弱相対して苟も弱者の地位を保つもの」としているが(福澤諭吉「瘠我慢の説」(明治二四年著、明治三四年公刊)(『全集』第六巻、一九五九年所収)五六―頁、他方で、「日本魂とは寧ろ三河魂と称して穩なるが如し」として、この「封建の武士道」の内容を「平たく云へば弱いものいじめせぬ氣象にして、強を挫き弱きを扶くる」こと、「一言これを評すれば俠客風の氣象に外ならず」と説明している(『支那分割到底免る可らず』(『時事新報』明治三二年)(『全集』第一六巻、一九六一年)所収)二二三、二二四頁。次元はまったく違うが、川島は、封建制類廃期には「町奴」乃至「匪賊」が横行し、それが「仁義」として美化されたが、資本制経済における美德は「強きを挫き弱きを助ける」町奴的仁義ではない、としている。「法社会学における法の存在構造」一六一、一六二頁。川島には、直線的進歩の觀念しかないのである。
- (87) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』二四―頁。ベネディクト、福井訳『日本人の行動パターン』六五頁以下。
- (88) 「軍人勅諭」(明治一五年)(『日本近代思想体系』第四巻、岩波書店、一九八九年所収)一七三頁以下。これ以前に山県有朋は、忠勇の説明のために武士の「名誉廉恥」を引き合いに出し、「今ノ軍人タル者ハ縦ヒ世襲ナラズトモ武士タルニ相違ナシ」として平民に武士的忠誠心を植え付けようとしたが、しかしそれにも増して「服従」を強調した。山県有朋「軍人訓誡」(明治一一年)(『日本近代思想体系』第四巻所収)一六四頁。この「服従」が軍人勅諭では礼儀となっている。
- (89) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』一九八頁。
- (90) ベネディクトは、「世間」のような「外面的強制力」を重視する日本人の「自重」と対比して、「正しい行動の内的強制力」に依拠するアメリカ人の「自尊」について語っているが、これもまたほぼ同じことを意味しているであろう。長谷川訳『菊と刀』二五六頁。
- (91) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』一六九、一七〇頁。なお、池上も、「名誉型個人主義」が日本独自ではなく、「権力的に

優位に立つものの名譽」という形で、前近代ヨーロッパの貴族文化、南北戦争以前の南部白人エリート文化があり、近代イングランドの土地所有エリート層にも認められる、と述べている。森本訳『名譽』三四四、三四五頁。

- (92) もともと、ベネディクトの「義理」は内面と無縁ではなかった。彼女は、義理の拘束力は基本的に「恥」であるが、しかし同時にそこには、「自分の内側にある拘束力」も存在していたことを認めていた。ルース・ベネディクト、福井七子訳『日本人の行動パターン』(NHKブックス、一九九七年)五一頁。また、日本人における「人と仕事の一体化」がドイツのEhreに通底するともいつている。同五五頁。中村雄二郎は、この面を「恥の文化」の最高の徳目は「恥を知ること」にあり、恥を知る人とは、徳の高い人であって、それは西洋倫理における「良心の潔白」に匹敵している」とまとめている。中村雄二郎『日本文化における悪と罪』(新潮社、一九九八年)一四七頁。実際、ベネディクトは、日本人の「自制」は、「ノブレス・オブリージュ」的な面があり、封建時代には当然庶民よりも武士に多く要求されたけれども、すべての階級に通じる生活原理であった、としている。長谷川訳『菊と刀』一七二頁。

- (93) 池上、森本訳『名譽と順応』二六四、二六八頁。丸山眞男「開国」(一九五九年)『忠誠と反逆』所収、二六六頁参照。

- (94) 井上哲次郎『勅語衍義』(明治二四年)『日本近代思想体系』第六卷、一九九〇年所収、四二四、四二五頁。

- (95) なお、若林虎三郎／白井毅『改正教授術卷一』(『日本近代思想体系』第六卷所収)二四五—二四六頁参照。

- (96) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』五六、五八頁。しかし、トクウィルを引くまでもなく、西洋でも礼儀作法は、身分、とくに近世の宮廷社会と密接不可分の関係にあった。また、逆にいえば、西洋の騎士や、あるいは農民にすら「恥の文化」があったということになる。上山安敏『魔女とキリスト教』(講談社学術文庫、一九九八年)一三、三三七—三三八頁。宮廷社会と礼儀との関係については、さしあたりノルベルト・エリ阿斯、赤井慧爾／中村元保／吉田正勝訳『文明化の過程』上(法政大学出版会、一九七七年)参照。なお、ベネディクトは、アメリカでは自分の家族の圏内では形式的な礼儀はいっさい脱ぎ捨ててしまいが、日本ではその逆に家庭においてこそ、礼儀作法が学ばれ、履行される、としている(長谷川訳『菊と刀』五九頁)が、その場合、当然アメリカにも家庭外で礼儀作法があることを前提としているにもかかわらず、それについてまったく説明しない。他方で、家庭内の礼儀に関して土居健郎は、アメリカでは「しはしば夫と妻とが互いにThank youとかI'm sorryとか言うこと」から、「アメリカ人は日本人を礼儀正しいと言う。だが私はある点ではアメリカ人の方が日本人以上に礼儀正しいのではないかと思うことがある。ともかく日本人は家族の間とか密接な関係にある人々の間とかでは『有難う』とか『御免な

さい」といった表現を減多に使用しない」と述べている。土居健郎『シーガル著「ラヴ・ストーリー」の「日本的解釈」』（一九七二年）（『土井健郎選集』第七巻、岩波書店、二〇〇〇年）二二二頁。

(97) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』一八一頁以下。

(98) 作田啓一は、ベネディクトの「恥の文化」が、公開の場の嘲りに対する反応としての「公恥」を意味するにすぎず、このほかに、他人から拒否されると受容されるとを問わず、「自己」と他者の間に生じる「志向のくい違い」（想像上の他人の注視）への不安から生じる「私恥」、「羞恥」があり、前者は西欧文化圏にもあるが、後者は日本特有のものだしている。「恥の文化再考」（筑摩書房、一九六七年）九頁以下。だが、上述したように、「意地」は後者を基礎としながら、前者をも含むものであった。また、土居健郎は、ベネディクトを批判して、罪と恥の感情には密接な関係がある（罪を犯した人間は自分を恥じる）ことを指摘している。『甘えの構造』四九頁。これは、すでに示したように、ベネディクトもある程度まで感じていたことである。

(99) 新渡戸稲造『世渡りの道』（大正元年）（『新渡戸稲造全集』第八巻、教文館、一九七〇年所収）一三五—一三六頁。ただし、新渡戸は、ベネディクト同様に、日本人の発想が「エキストロヴァーシオン」であり、「何事でも、常に外部々と外に向いて行く」とか、日本人は「人に笑はれる、人に排斥される」ことを恐れる、としている。新渡戸稲造『西洋の事情と思想』（昭和九年）『全集』第六巻、一九六九年所収）五九七—五九八頁。

(100) 新渡戸稲造『内観外望』（昭和八年）（『全集』第六巻所収）三三〇頁。新渡戸稲造、矢内原忠雄訳『武士道』（岩波文庫）七二頁。ただし、名誉観についても新渡戸は、西洋人は人に褒められるよりも、「己に省みて」正しいかどうかを基礎にするが、日本は「その標準を、己以外に置」き、忠孝といっても、目的は「己以外」、つまり「名」に置く、としている。新渡戸によれば、キリスト教では「愛」が忠孝両方に通じるが、日本で愛に匹敵するのは「誠」である。新渡戸稲造『修養』（明治四四年）（『全集』第七巻、一九七〇年所収）一四九—一五一頁。だが、新渡戸は、忠、貞節、孝、義、あるいは忠臣蔵の大石やキリストを例に挙げて、「己」を捨てることの意義を強調しており（『修養』一四〇頁）、また大塩平八郎について「退いて我が胸に手をあてて、心だに一点の私なければ、勝敗は論ぜずして、実行するの勇氣は大いに学ぶ」べしとしている。新渡戸稲造『一言』（大正四年）『全集』八巻所収）四二四頁。

(101) 新渡戸稲造『自警』（大正五年）（『全集』第七巻所収）七七一七八頁。

(102) 新渡戸の生涯については、さしあたり松隈俊子『新渡戸稲造』（みすず書房、一九六九年）参照。なお、ベネディクトも、復

響についての論述で、新渡戸を引いている。長谷川訳『菊と刀』一八七頁。福井訳『日本人の行動パターン』五七頁。引用箇所は、新渡戸、矢内原訳『武士道』一〇七頁。

- (103) 夏目漱石『野分』（明治三十九年）『漱石全集』第四卷、一九五六年所収）二四五頁。また、漱石は「行啓能」の際に、「陪覧の臣民」たる「日本の上流社会」の人達が、着席後恰も見物の如く陛下殿下の顔をじろじろ見たり、演能中や演能後妄に席を離れて「雑沓を醸」したり「声高に談笑」したりして「まことに無識無礼なり」と怒り、「帝国の臣民陛下殿下を口にすれば馬鹿丁寧な言葉さへ用ひれば済むと思へり。真の敬愛の意に至つては却つて解せざるに似たり。言葉さへぞんざいならず不敬罪に問ふた所で本当の不敬罪はどうする考にや」と記している。「日記」（明治四十五年五月一日）（『全集』第二六卷、一九五七年）九七頁。

- (104) 源「義理」五七、五八頁。なお、小島康敬「近世日本思想史における『心』と『形』」（源了圓編『型と日本文化』創文社、一九九二年所収）一〇二—一〇三、一〇五—一〇六頁参照。

- (105) 唐木順三『現代史への試み』（一九四九年）（『唐木順三全集』第三卷、筑摩書房所収）一一四—一一五頁。唐木は、修養を基本的に「外を通じて内へ」として特徴づけつつも、「内面的なもの、可能的なもの、さういう形をなさないものに、如何にして形を与えるか」という課題を抱えている、とも規定している。同一一四—一一五頁。

- (106) 川島は、これを武士的儒教道德の忠孝の「イデオロギー」の注入としてしか見ることができなかったが、しかし前述のように、福澤は武士の廉恥の民衆への影響を認めていた。あるいは、徳川時代に武士道の精神が芝居、寄席、講釈、浄瑠璃、小説といった「民衆教育の無数の道」を通じて、大衆の間に酵母として作用し、「全人民に対する道德的標準」を提供し、「武士道は最初は選良の光榮として始まったが、時をふるにしたがい国民全般の渴仰および靈感となった」という新渡戸の証言（矢内原訳『武士道』一三〇頁）を検討してみなければならぬ。いいかえれば、フランスやイギリスでは、貴族の道德が民衆に浸透したとすれば、日本ではどうであったのか、ということである。この問題については、西村稔「教養と作法」（二）（『岡山大学「法学会雑誌」』第四九卷三・四号（二〇〇〇年）四四頁以下参照。また、エリアス、赤井他訳『文明化の過程』上一一五頁参照。

- (107) ベネディクトは、日本人の倫理の鍵が恩と義務と義理にあると気づいたきっかけは、『坊っちゃん』を読んだことであつたという。福井七子『日本人の行動パターン』から『菊と刀へ』（ベネディクト、福井訳『日本人の行動パターン』所収）一九七

頁。

(108) ベネディクト、長谷川訳『菊と刀』一二四頁以下。

(109) 夏目漱石『坊っちゃん』(明治三十九年)『全集』第三卷、一九五六年)二五一頁。

(110) ただし、土居は、坊っちゃんの「甘え」が、清だけでなく山嵐その他すべての人にも向けられていたと考える。坊っちゃんが「裏切られた」と感じたのは、山嵐を、清と同じく自分の味方をしてくれると思う「非常にナイーブな甘え」があったためだというのである。土井健郎「漱石の心的世界」(一九六九年)『選集』第七卷所収)一五頁。

(111) ベネディクト、福井訳『日本人の行動パターン』三八頁。

(112) 漱石『坊っちゃん』二五一—二五二頁。

(113) 土居は、坊っちゃんを、「互いにもたれあつて生きている人々の中にあつて、ひとり恥じ入つたり恐縮したりすることなく、堂々と己が自由を主張して生きる」人間として捉える(『甘えの構造』一〇〇頁)。しかし、土居によれば、日本人は、人から好意を受けると恐縮するが、いったん関係にひびが入ると、それが堪えられない負担となり、負債を返さないままであると「自分の自由が侵害される」と感じ、過敏になる。だから、「個人の自由に目覚めた日本人」は、「目覚めない人間」より一層過敏とならざるを得ない。とどのつまり、「遠慮のある他人の好意に対しては負い目を感じ、一体感を持てる身内の好意に対しては平気でおられるという日本人の習性」から見れば、「個人の自由独立と見えるものは幻想に他ならない」のである。『甘えの構造』一〇三頁。つまり、坊っちゃんが近代人であることは、過敏の程度問題にすぎず、結論としてはベネディクトとほとんど異なることになる。

(114) 漱石は、『坊っちゃん』の主人公は、ある程度愛すべき人物だが、単純すぎて経験が乏し過ぎ「現今の様な複雑な社会には円満に生存しにくい人だなと読者が感じて合点しきへすれば、それで作者の人生観が読者に徹したと云ふてよいのです」と語っている。『文学談』(明治三十九年)『全集』第三四卷、一九五七年)八六頁。

(115) 漱石『坊っちゃん』二八八頁。なお、坊っちゃんの「正直」もこれと無縁ではない。

(116) 池上は、「私的な喧嘩がしばしば強烈な感情的反応」を引き起こし、「侮辱に対して極端な敏感さを見せつけることがサムライの社会的資格としてつづいてきた……」としている。森本訳『名誉と順応』一九二、一九三頁。また、源は、西鶴の作品に戦国武士の「激情的倫理」、あるいは「喧嘩口論」ともまがうべき意地」を見出している。『義理と人情』七五頁。

(117) 漱石は、徳川時代の道徳が「修養」を旨とし「瘦我慢」や「負惜み」をするものであり、また自分たちが書生のころには「瘦我慢」をして実は堂々たるものの如く装つて人の前にも是を吹聴したのである」と自嘲気味に語っている。あるいは、自分は明治維新の前の年に生まれた人間で、若い人と違つて、「中途半端な教育を受けた海陸両棲動物のやうな怪しげなもの」であり、「漢学塾へ二年でも三年でも通つた経験のある我々には豪くもないのに豪さうな顔をして見たり、性を矯めて瘠我慢を言い張つて見たりする癖」がいまでもある、と述べている。夏目漱石『文芸と道徳』（明治四四年）（『全集』第二二卷、一九五七年所収）七四頁以下、八〇頁。同『教育と文芸』（明治四四年）（『全集』第三三卷、一九五七年所収）九六—九七頁。

(118) ベネディクトは、日本人が他人から恩恵を被ることを最も不快に感じるが、「近隣の人たちとのつき合いや、古くから定まつた階層的関係」では、「恩を受けることの煩雑さを承知しているし、また喜んでその煩雑さを引き受けてきた」としている。長谷川訳『菊と刀』一二〇—一二二頁。

(119) 本稿では、ベネディクトの指摘した日本人の道徳的精神の重要な要素である「誠」ないし「誠実」（長谷川訳『菊と刀』一八四頁以下、二四五頁以下）——これは坊ちゃんの「正直」にも関わっているが——について立ち入ることができなかった。「誠」については、それが孕む危険性を含めて、さしあたり相良亨『誠実と日本人』（ベリカン社、一九九八年）および中村『日本文化における悪と罪』を参照されたい。